03.03.2009

LOS ESPACIOS DEL ANONIMATO: UNA APUESTA POR EL QUERER VIVIR

Santiago López Petit (http://espaienblanc.net/?autores=santiago-lopez-petit)

Una sensación generalizada de impotencia

No es necesario insistir mucho en que la época global comporta un cambio en el estatuto de lo político. Si la hemos designado como postpolítica no es por la crisis del Estado-nación –lo que implicaría reducir lo político a lo estatal– sino a causa de una verdadera mutación que ha tenido lugar en la acción política. La época global es postpolítica porque en ella *la acción política transformadora queda neutralizada*. Esta neutralización ocurre porque estamos frente a un impasse: lo políticamente posible no cambia nada; y la acción auténticamente transformadora es impensable políticamente. Postpolítico significa, en última instancia, redefinición de la relación que existe entre «lo que se puede hacer» y «lo que no se puede hacer». Por ejemplo: no puedo luchar en la empresa ya que si protesto la deslocalizarán, pero sí puedo comunicarme instantáneamente, por ejemplo, con los trabajadores de la misma empresa *sita* en otro país. Lo factible se redimensiona y el resultado es finalmente una sensación de impotencia generalizada. La conocida consigna puesta en boga por el movimiento antiglobalización «pensar globalmente y actuar localmente» ¿no es un subterfugio que intenta disimular esa impotencia? La impotencia desborda el ámbito de la crisis de lo políticamente factible para remitir, en último término, a una pérdida de control sobre la propia vida como consecuencia de la misma globalización. De aquí que, por lo general, se hable más de miedo que de impotencia, de un miedo amplio y difuso ante una incertidumbre que parece estar al acecho en todas partes. No hay que confundir, sin embargo, el miedo con la sensación de impotencia. El miedo tiene muchas caras, la impotencia sólo una. La impotencia es previa y constituye nuestro verdadero problema. Contra el miedo podemos inventar modos de expulsarlo: una alianza de amigos, el odio libre a la vida… Pero ¿cómo acabar con la sensación de impotencia cuando está profundamente enraizada en la propia vida, cuando aparece como inherente a la acción (política) misma?

Seguramente, el primer paso que hay que dar para desarmar la impotencia es analizar qué es lo que la produce. La impotencia existe siempre como sensación de impotencia y la sensación de impotencia se produce «ante» algo que nos aplasta. En la época global no es muy difícil dar nombre a ese «algo» que nos impone una relación asimétrica. Hoy sentimos impotencia ante el *desbocamiento del capital*. El desbocamiento del capital es el acontecimiento único que –repitiéndose en cada momento y en cada lugar– unifica el mundo al conectar todo lo que en él pasa. Esa repetición compleja –que es a la vez fundadora y desfundadora– es a lo que denominamos globalización neoliberal. No vamos a entrar ahora a analizar dicho acontecimiento. Digamos solamente que el desbocamiento del capital es el acontecimiento en el que se realiza la copertenencia entre poder y capital. Y la copertenencia entre poder y capital es su mutuo empujarse más allá de sí: el capital empujando al poder y el poder empujando al capital. Desbocamiento del capital o fuga hacia adelante de la propia realidad hecha una con el capitalismo. La metáfora del tren lanzado sin frenos, aunque es demasiado simple, sirve para plasmar esa sensación de impotencia de la que hablamos. En otras palabras, no hay alternativa política frente a la globalización neoliberal. Y, sin embargo, la sensación de impotencia no

sólo deriva del desbocamiento del capital –lo que sería deudor de una aproximación exterior– sino también de «los efectos» que una aproximación interior destacaría. Empleando las palabras de Sloterdijk podemos afirmar que sentimos impotencia también frente a la «desigualdad irreductible de los destinos personales y su no compensación a nivel de lo humano». Esa desigualdad de destinos es la que nosotros plasmábamos en una nueva dramaturgia formada por tres teatros distintos: el teatro de los emprendedores, el de las marionetas y el de las sombras. Los emprendedores son los triunfadores porque disponen de un capital social propio hecho de experiencias, contactos, proyectos… Las marionetas son los precarios atrapados en sus relaciones localizadas. Las sombras son los otros, los estigmatizados porque son vidas sin rostro, desconectados de la red. La *movilización global*, es decir, la movilización de las vidas para (re)producir esta realidad obvia que coincide con el capitalismo, es lo que está detrás de esta tripartición. Impotencia, pues, ante el desbocamiento del capital y ante la desigualdad radical de los destinos personales. La impotencia comporta indiferencia ante el otro, y la indiferencia produce mayor sensación de impotencia. Pero, en realidad, la impotencia no es «ante» sino «por». La sensación de impotencia es *por* la movilización global que lleva nuestras vidas.

Dos alternativas que hay que descartar

De la sensación de impotencia *por* la movilización global no se libra nadie ya que alcanza todas las biografías. Ciertamente, es muy distinto vivirla como una sombra que tiene que ocultarse, o como una marioneta sometida al viento del mercado. O como un emprendedor que quiere ser protagonista de su proyecto. Y, sin embargo, todos tienen que hacer de su yo un yo-marca. O, por lo menos, tienen que esforzarse en gestionar su vida como el que gestiona un currículum. El que no lo consigue, el que no sabe hacerse rentable, se hunde fuera de la movilización global. Muere socialmente. Ante esta vorágine que nos lleva y que nos impone un destino, existen dos posiciones contrapuestas. La metafísica antigua frente al movimiento siempre ha defendido la inmovilidad. La referencia a Parménides en este sentido es inexcusable. Con Parménides, y su afirmación de que «el Ser es», se levanta por primera vez un ámbito cuyos atributos (unidad, indivisibilidad, eternidad…) le ponen fuera de la erosión del tiempo. Este baluarte contra el movimiento se resquebrajará y el mismo Parménides tendrá que inventar una vía mixta. Más adelante, ya en Plotino, la inmovilidad se buscará en un camino interior hacia el Uno. La posición contrapuesta la encontramos en la última vanguardia política-artística del siglo pasado: los Situacionistas. Si Parménides ponía a punto una decisión metafísica por el Ser, los Situacionistas formulan, por el contrario, una decisión metafísica por el cambio: ganar el propio cambio yendo cada vez más lejos en el juego. En sus palabras, se trata de «una apuesta sobre la (propia) huida del tiempo» (à miser sur la fuite du temps) que seguramente se perderá pero que es ineludible. Parménides y los Situacionistas, la metafísica antigua y la moderna, petrificarse o acelerar el movimiento, constituyen dos salidas que para nosotros ya no son válidas. Cuando debido a la movilización global estamos condenados a ser un yo-marca, petrificarse significa la muerte (social), y acelerar el cambio no supone más que profundizar en la propia mercantilización que, en el fondo, es otra forma de muerte.

Radicalizar la impotencia

Hay otra posibilidad. En vez de medirse con el movimiento (detenerlo, acelerarlo) cambiar el enfoque y radicaliz*ar* la propia impotencia. La impotencia frente a esa movilización global que se hace con nosotros –y contra nosotros– que unifica realidad y capitalismo, proclama que «No hay nada que hacer». «No hay nada que hacer» es una frase extraña que no se asemeja en absoluto a otras frases aparentemente parecidas: no podemos hacer nada, es imposible hacer algo… «No hay nada que hacer» es el nombre de una bifurcación que conduce a dos lugares completamente distintos: «No se puede hacer nada» y «Todo está por hacer». El

primer caso no nos interesa. El segundo sí. Cuando se puede llegar a decir «No hay nada que hacer» porque realmente se ha tocado fondo y ya no queda esperanza alguna, entonces se abre una travesía del nihilismo. Entonces sí podemos afirmar que «Todo está por hacer». La travesía del nihilismo que el «No hay nada que hacer» abre no es más que la *radicalización de la impotencia*.

La primera referencia a la cuestión de la impotencia podemos hallarla paradójicamente en Aristóteles, que es un pensador de la potencia. En él ya está en todo momento formulada la relación entre potencia e impotencia. La potencia de no ser y de no hacer acompaña respectivamente a la potencia de ser o de hacer. Toda potencia es, en ella misma, también privación. De lo contrario, la potencia iría más allá del acto, y se confundiría con él. Agamben analiza así la ambivalencia de toda potencia:

«Toda potencia humana es, cooriginariamente, impotencia; todo poder-ser o poder hacer está, para el hombre, constitutivamente en relación con la propia privación. Y éste es el origen de la desmesura de la potencia humana…»

En la potencia está la potencia del no (ser o hacer). Por eso, desde la perspectiva aquí considerada, la cuestión clave es: ¿cómo la potencia puede neutralizar la impotencia que la acompaña? En el interior de este planteamiento, evidentemente, no puede pensarse ninguna radicalización de la impotencia.

Toda la obra de Artaud es un intento de dar una respuesta a la cuestión que nos interesa y vale la pena detenerse en ella. En Artaud radicalizar la impotencia es lo mismo que hacer la experiencia del *impoder*. En su Correspondencia con Rivière la impotencia aparece referida a la imposibilidad de pensar. El análisis de este «querer pensar pero no poder pensar» constituirá el núcleo de todo su primer escrito.

«Hay algo que destruye mi pensamiento… Algo furtivo que me quita las palabras que he encontrado, que disminuye mi tensión mental, que destruye progresivamente en su substancia la masa de mi pensamiento…»

Esa imposibilidad se extenderá luego al propio vivir. Quiero vivir pero no consigo vivir. Si Artaud se hubiese quedado en este punto habría sencillamente mostrado la impotencia como inherente a la propia existencia. Pero Artaud introduce un giro inaudito: vivir es hacerse imposible vivir –eso nos produce más dolor y nos dificulta el vivir– pero eso es, en definitiva, *vivir*. Desde esta perspectiva el sufrimiento se transforma en un combate tal como se afirma en una carta del 27 Julio de 1946:

«No se hace nada, no se dice nada, sino que se sufre, se desespera y se lucha, sí, creo que en realidad, se lucha. ¿Se valorará, se juzgará, se justificará el combate? No.»

¿Pero de qué combate se trata? ¿Contra qué se lucha? En una carta del 11 de Mayo de 1946 dirigida al Dr. Ferdière se aclara perfectamente:

«Pero lo horrible de la cosa… es el insólito poder de esta cosa misma que no tiene nombre y que, en su superficie y solamente en su superficie, puede llamarse sociedad, gobierno, policía, administración y contra la cual ni ha existido –en la historia– el recurso de la fuerza de las revoluciones. Pues las revoluciones han desaparecido, pero la sociedad, el gobierno, la policía, la administración, las escuelas… han permanecido siempre incólumes.»

En este combate que es la existencia, que es el vivir, sólo nos queda mirar cara a cara el sufrimiento que el combate produce. Más concretamente: debemos «sufrir para afirmarnos». Sin entrar en mayores consideraciones podemos afirmar que el autor francés consigue pasar de la impotencia al impoder. Es decir,

la radicalización de la impotencia es posible porque Artaud introduce una fuerza determinante: la fuerza de la asimetría vida/dolor, o sea, la afirmación del dolor *hacia* la vida. Radicalizar la impotencia significa, en definitiva, resistir, y resistir quiere decir soportar la inmanencia del combate sin refugiarse en trascendencia alguna. La imagen del fuego es muy adecuada:

«Lo que quiero decir es que si los hombres encienden el incendio fuera, el fuego no se detendrá ya más ni fuera ni dentro, puesto que el de afuera no sirve más que para mostrar el de dentro. Se ha necesitado siempre un gran esfuerzo humano para hacer salir el fuego de dentro. Esta vez habrá suficiente con una cerilla».

Radicalizar la impotencia es hacer la experiencia del impoder: la imposibilidad de vivir como, paradójicamente, la condición de posibilidad para seguir viviendo. Radicalizar la impotencia es, pues, hacer la experiencia de un «no-poder que es un poder». La frase «No hay nada que hacer» nos ha dejado, finalmente, ante ese «no-poder que es un poder». Ahora es el momento de preguntarnos: esa fuerza asimétrica del dolor hacia la vida, ese fuego que quema y se quema, ese «no-poder que es un poder» ¿no es justamente la *fuerza del anonimato*? Marx refiriéndose al proletariado resumía muy bien todas estas características en la frase: «No soy nada, y debería serlo todo».

La fuerza del anonimato y el nosotros

La fuerza del anonimato se nos presenta como un «no-poder que es un poder», de aquí que, aparentemente, tenga dos caras. Por un lado, el anonimato carece de fuerza. Se podría decir que cuando reina el anonimato nadie toma la decisión en sus manos. Nadie es verdaderamente dueño de su vida. Recordemos el conocido análisis del man (el «se» impersonal castellano) de Heidegger en *Ser y Tiempo*. Anonimato significa, entonces, «nosotros somos y no somos». Pero, por otro lado, el anonimato es lo que permite ejecutar la decisión hasta el final. El anonimato tiene toda la fuerza de quienes pueden llegar a afirmar: «nosotros somos quien somos». Heidegger es incapaz de imaginar algo parecido. Y es explicable, ya que aunque habla del «mitsein» (ser con), en realidad no puede pensar la relación con el otro y, por consiguiente, se le escapa un nosotros construido a partir de las singularidades. Si la fuerza del anonimato surge en el tránsito del «nosotros somos y no somos» al «nosotros somos quien somos» ¿dónde encontrar la fuerza del anonimato? La respuesta que parece más indicada es en el *hombre anónimo*.

En numerosos escritos he introducido la figura del hombre anónimo. El hombre anónimo es cada uno de nosotros, y a la vez, ninguno de nosotros. El hombre anónimo es aquél que pone en el centro de su vida el «Yo vivo… y que se olviden de mí, que me dejen tranquilo…». Las categorías tradicionales de la alienación, reificación etc. no sirven para calificarle. Es más que objeto (alienado) pero menos que sujeto. Es calculador. Vota cuando le conviene aunque, por lo general, se abstiene. En él hay una profunda ambigüedad política, ya que por encima de todo, es un oportunista. Pero ¿cómo sobrevivir en esta sociedad sin ser un oportunista? Su nihilismo nos asusta. No se confunde, en absoluto, con el hombre-masa pregonado por los elitistas del tipo Ortega y Gasset. Tampoco es un hombre cualquiera. El hombre cualquiera es intercambiable, el hombre anónimo no, puesto que guarda un secreto. Es opaco a los ojos del poder. Por eso es irrepresentable. Pero desconoce el nosotros porque no puede verse a sí mismo como constituyendo un nosotros. Y, sin embargo, en la medida que dice «yo vivo…» y es simplemente *un* querer vivir –de ahí nace su radical ambivalencia– existe una vía hacia *el* querer vivir. En el fondo de *mi* querer vivir está *el* querer vivir. Y en *el* querer vivir vive la fuerza del anonimato y una cierta forma de nosotros. Con todo, seguir los

avatares del hombre anónimo es totalmente insuficiente. No podemos afirmar que en el hombre anónimo se localice la fuerza del anonimato. En todo caso, lo que hay en él, es una aspiración a poseer esa fuerza del anonimato.

Esta conclusión nos permite avanzar un poco más. La pregunta adecuada no debe indagar por el lugar donde localizar la fuerza del anonimato. La pregunta interesante y útil es ¿quién hace la *experiencia de la fuerza del anonimato*? O dicho de otra manera. La fuerza del anonimato no es algo dado sino que surge cuando se hace la experiencia de la fuerza del anonimato. Entre el nosotros y la fuerza del anonimato parece que existe una correlación originaria, tal como hemos dejado entrever en el análisis del querer vivir. Si es así –y eso es algo que tendrá que probarse en lo sucesivo– el problema de hacer la experiencia de la fuerza del anonimato se desplaza hacia el problema de la constitución del nosotros. Sin embargo, la cuestión no se resuelve ya que ambas instancias se remiten mutuamente. El nosotros es el que hace la experiencia de la fuerza del anonimato, y en dicha experiencia se constituye el nosotros. Esta circularidad paradójica es la que debemos afrontar.

Hay dos maneras de hacerlo. Entrar en ella plenamente para domeñarla. Se entra en ella de la mano del hombre anónimo que, como ya sabemos, tiene una relación tanto con el nosotros como con la fuerza del anonimato. Pero ocurre que esta relación no es inmediata. Hay que pasar por el querer vivir que hace de puente entre el plano individual y el colectivo. Este camino implica una genealogía de la Vida. Esa genealogía es la que he efectuado en mi libro *El infinito y la nada*. Existe otra posibilidad, y es la que aquí tomaremos en consideración. Esta vía es más rápida porque nos permite encarar la cuestión de la fuerza del anonimato desde una nueva perspectiva. Se trata de introducir una nueva dimensión, un nivel lógico superior en el cual desaparece la contradicción porque la paradoja se resuelve. En nuestro caso, la introducción de una nueva dimensión pasa por interrumpir la movilización global. En otras palabras: cuando se interrumpe la movilización global *simultáneamente* tiene lugar la experiencia de la fuerza del anonimato *y* la constitución del nosotros. En la interrupción ya no existe oposición entre ambas instancias. Pero no sólo eso. En la medida en que se produce una interrupción de la movilización global, el tiempo se suspende y es puesto entre paréntesis. El nosotros y la fuerza del anonimato se hacen espacio, se encuentran *en el* espacio. Así surgen los *espacios del anonimato*. En los espacios del anonimato se plasma la correlación originaria entre el nosotros y la fuerza del anonimato que el querer vivir anuncia.

Los espacios del anonimato: tres preguntas

Una buena manera de presentar los espacios del anonimato es hacerlo a partir de tres preguntas: 1)¿Cómo surgen? 2) ¿Qué son? 3) ¿Cómo actúan? Respondiendo a cada una de estas cuestiones conseguiremos definir su estatuto filosófico y político:

1) Decíamos que los espacios del anonimato surgen cuando la movilización global se interrumpe. Ahora lo tenemos que precisar mejor. Cuando la movilización de la(s) vida(s) se bloquea mediante un gesto radical, tiene lugar una extraña «epojé»: el tiempo se pone entre paréntesis, y se abre un espaciamiento. El gesto radical –con la lógica de la unilateralización que le es propia– rompe las relaciones que la movilización construye. Comienza una travesía nihilista que puede resumirse en la frase: «ser nadie para llegar a ser lo que podemos». En la práctica significa que «lo social» abandona la forma sujeto, se retira de ella. Este proceso de nihilización acaba en el «nosotros somos quien somos». Hay que destacar que no se trata del «¿Cómo se llega a ser lo que se es?» que Nietzsche introduce en el *Ecce Homo*. En el planteamiento nietzscheano hay todavía un trasfondo de autenticidad no criticada. No hay que confundir, por tanto, el

«llegar a ser lo que se puede» con el «llegar a ser lo que se es». Con la puesta entre paréntesis de la movilización global, el tiempo se retira. El espacio se hace espaciamiento. Los espacios del anonimato surgen, pues, como *espaciamientos del espacio*.

2) Los espacios del anonimato no están afuera –ya que no hay afuera de la movilización global– pero sí son una llamada a ponerse fuera. Son la intemperie donde la experimentación se hace posible. Por eso dejan tras de sí la relación entre lo propio y lo impropio. En ellos no hay nada propio que recuperar porque no hay nada que se haya desnaturalizado o perdido. La fuerza del anonimato se vincula radicalmente con el Nosotros, justamente porque la ley de lo propio queda extinguida. El espacio del anonimato es *un espacio sin lugares* donde la fuerza del anonimato jamás se localiza, donde el Nos-otros se constituye en su deshacerse. ¿Qué son entonces los espacios del anonimato? Son todo y son nada. Son el ritmo repetido del gesto radical que ha interrumpido la movilización global. El ritmo de la cacerola golpeada, el baile que no cesa. En la casa ocupada cuya difícil conquista por parte de la policía inició el ciclo político de la okupación en Barcelona, los policías que consiguieron entrar se encontraron pintado en la entrada: «Que nos quiten lo bailado».

3) Si la pregunta ¿qué son? es inadecuada, y tiene que ser criticada puesto que encierra en la identidad, la pregunta ¿cómo actúan? también tiene que ser matizada. Más acertado sería plantear la cuestión ¿qué pasa en los espacios del anonimato? Y la respuesta es simple: que *el querer vivir se hace desafío*. En el hombre anónimo, la ambivalencia del querer vivir se traduce en ambigüedad política. En el espacio del anonimato, la ambivalencia sin llegar a perderse, es liberada y dirigida. Más exactamente: la unilateralización hace de la ambivalencia una potencia, en la medida que la dirige desde dentro. De esta manera, el querer vivir llega a identificarse con el mismo querer vivir. O lo que es igual, se hace desafío.

Tipos de espacios del anonimato

Los espacios del anonimato surgen cuando la movilización global se interrumpe.

Cuando la movilización de la(s) vida(s) se bloquea, y tiene lugar una extraña «epojé»: el tiempo se pone entre paréntesis, y se forma un espaciamiento. Para que el espaciamiento se abra es necesario, pues, que un gesto radical –cuya lógica interna es la unilateralización– actúe rompiendo las relaciones que la movilización construye. Se puede afirmar, en este sentido, que todo espacio del anonimato se inaugura con un gesto radical. Es entonces que «lo social» se separa de la forma sujeto. Según el tipo de vaciamiento, o lo que es lo mismo, según el modo de separarse de la forma sujeto, se generará una modalidad diferente de espacio del anonimato. Para comprender mejor lo anterior, hay que recordar que la movilización global es asimismo una *visibilidad mediada*, es decir, «una lucha para ser visto y oído, y una lucha para que otros sean vistos y oídos». Esta nueva visibilidad configura las luchas sociales y políticas como «luchas por la visibilidad». Y sólo se tiene éxito en este tipo de luchas si se adopta la forma sujeto. Los espacios del anonimato –en tanto que modos de separarse de la forma sujeto– son agujeros negros puesto que no entran en el juego de la lucha por la visibilidad. En este sentido se constituyen como auténticas desfiguraciones de la realidad. Hay tres tipos de espacio del anonimato según sea su forma de hacerse presente. 1) Sin *identificación* que es un presencializarse exponiéndose. Ejemplo: ciertas formas de abstencionismo electoral, o votaciones especiales como después del 11-M del 2004, cuando Aznar perdió las elecciones. 2) Por *contraidentificación* que es un presencializarse oponiéndose. Ejemplo: ciertas huelgas que involucran toda la población como Argentina 2001 con su «Que se vayan todos» 3) Por *desidentificación* que es un presencializarse ocultándose. Ejemplo: los incendios de coches en las periferies de ciertas ciudades francesas. O el movimiento V de vivienda en sus primeros momentos.

Los espacios del anonimato son, en definitiva, presencializaciones o visibilizaciones no mediadas. Por eso es un error caer en una compartimentación elevada que exagera las diferencias. Aunque también lo es a la inversa, pretender una hipotética unificación. Los espacios del anonimato no son más que las diferentes *formalizaciones de la fuerza del anonimato*. Si el poder es una gradación cuantitativa, los espacios del anonimato en tanto que resistencias al poder, constituyen una gradación cualitativa. A esta gradación cualitativa no se le puede aplicar el punto de vista de la totalidad, que caracteriza según Lukacs a la teoría revolucionaria. Pero tampoco puede someterse al vector tiempo con el objetivo de radicalizar una tendencia acumulativa, como quiere hacer Negri. En este sentido, los espacios del anonimato constituyen un verdadero desafío para la propia teoría revolucionaria. Para la política tradicional, su opacidad los convierte en un enigma peligroso por indescifrable. El estatuto político de los espacios del anonimato (el que no sean homogéneos, el que no sean sumables…) es función y viene determinado por la propia esencia de la fuerza del anonimato. Es ella la que les confiere sus características principales: ausencia de reivindicación, articulación en torno a un gesto radical que se repite, no-futuro, politización apolítica… De aquí que sea más interesante analizar la fuerza del anonimato en sí misma antes que sus formalizaciones concretas.

La fuerza del anonimato frente a la fuerza de impulsión

La fuerza del anonimato no es una fuerza corriente. Ni se identifica ni es identificadora. Anonimato proviene del griego «anónimos» que consta de la negación «an» y «onómato» que significa nombre. Anónimo, quiere decir por tanto, «sin nombre». La fuerza del anonimato es *anónima* porque nadie puede ponerle nombre. Y no puede hacerlo porque: 1) Se desocupa el nombre cada vez. 2) Se subvierte el nombre (la marca) con un falso nombre. Este carácter anónimo es, sin embargo, aún superficial ya que no es una afección de la propia fuerza. Se podría afirmar que la fuerza del anonimato es anónima porque ninguna otra fuerza la define. Hay que recordar que toda fuerza forma un par con otra fuerza. De aquí que existan dos modos de definir una fuerza: 1) En relación a otra fuerza, como lo Otro define al Mismo. 2) En relación a ella misma, y sólo después, en referencia a una segunda fuerza. La fuerza del anonimato no se define de ninguna de las dos maneras, porque no forma un par con ninguna fuerza. Y, sin embargo, como veremos, no existe sola y aislada, lo que significaría su apagarse en tanto que fuerza. La fuerza del anonimato no se define, porque se autopone.

La *autoposición* de la fuerza del anonimato para ser efectiva requiere una fuerza opuesta. Esta fuerza opuesta es la *fuerza de impulsión* que pone en marcha la movilización global. No es éste el lugar para hacer una genealogía de dicha fuerza, lo que nos obligaría a explicar el paso de un paradigma de la explotación capitalista clásico a uno de la movilización global. Digamos, solamente, que si la explotación capitalista es un proceso de reducción mercantil que produce la fuerza de trabajo como resultado del secuestro del querer vivir, la movilización global añade un proceso de marcaje o reducción semiótica. Ahora el querer vivir/fuerza de trabajo es *fijado* como centro de relaciones y se le asigna *un sentido*. Todo lo particular es entonces determinado por lo general (el capital). O dicho de otra manera: nada escapa al capital que lo marca todo con su huella, antes que nada a cada uno de nosotros. Esta determinación o marcaje confiere un sentido al querer vivir, que deja así de ser ambivalente (en la ambivalencia estaba la posibilidad de que el querer vivir se hiciera desafío). El querer vivir adquiere un sentido para los otros, o lo que es igual, marcado por el capital se transforma en *marca (comercial)*. «Yo soy» significa «yo soy mi propia marca». La fuerza de impulsión está constituida por esas marcas y por la propia aspiración a ser marcas, por el movimiento de esos centros de relaciones en los que nos convertimos cada uno de nosotros. Esta operación de marcaje consiste, pues, en una nueva reducción de la ambivalencia del querer vivir. La fuerza del anonimato se confronta con la fuerza de impulsión.

Después de lo dicho está claro que la fuerza de impulsión –que nace del doble proceso de reducción de la ambivalencia– no es más que una forma degradada de la fuerza del anonimato. Pero la fuerza de impulsión es la que alimenta la movilización global. Se podría afirmar, paradójicamente, que si bien no es verdaderamente anónima, no por ello tiene nombres. No tiene nombres significa que es una forma perversa de anonimato, una forma de anonimato que trabaja para el capital. La fuerza del anonimato y la fuerza de impulsión no forman, por tanto, un par de fuerzas, no constituyen una dualidad. Es más, de hecho sólo es auténticamente una fuerza, la fuerza del anonimato. Porque el verdadero carácter de una fuerza no es expanderse, sino retraerse. El corredor que quiere vencer debe primero plegarse sobre sí, como si de un muelle se tratara. La fuerza del anonimato, justamente porque es anónima, se recoge en ella misma, es un retorno a sí. En el anonimato vive esa reflexividad necesaria para poder abrirse hacia fuera: como fuerza anónima. En cambio, la fuerza de impulsión es salida de sí, expansión que moviliza la movilización global, que se visibiliza en el mercado. La fuerza del anonimato es un fondo oscuro, es «Grund». Una fuerza oscura que una vez vencida por la fuerza de impulsión –recordemos que ésta no es más que otra cara de una única fuerza– va a corroerla desde su propio interior. La fuerza del anonimato se venga clavando los espacios del anonimato, es decir, abriendo agujeros negros en la realidad que la movilización global produce. La fuerza del anonimato avanza empujando la fuerza de impulsión, y se individua en los espacios del anonimato. Con lo que bajo un nuevo aspecto, encontramos la misma relación que ya describimos entre el querer vivir y el ser.

La estructura de la fuerza del anonimato

La fuerza del anonimato no remite a una ontología del exceso sino de la ambivalencia. La ambivalencia es el fondo común («Urgrund») de la fuerza del anonimato y de la fuerza de impulsión. En la primera, la ambivalencia está sin reducir; en la segunda, está reducida. Pero si la fuerza del anonimato es esencialmente ambivalente –porque es expresión del querer vivir, porque nada la define– ¿cómo puede llegar a autoponerse? Esta cuestión es clave, ya que sin esta autoposición el querer vivir no llegaría jamás a hacerse desafío en los espacios del anonimato. Para intentar dar una respuesta a lo que sería el problema político fundamental, hay que analizar la estructura interna de la fuerza del anonimato, o lo que es igual, la *relación* entre la fuerza del anonimato y los espacios del anonimato. ¿Se trata de una dualismo del mismo tipo que el que existe entre lo virtual y lo actual? Es tentador basarse en esta dicotomía que Deleuze ha explicado muy bien en su aplicación al acontecimiento. Ocurre, sin embargo, que el planteamiento deleuziano exige que no haya comunicación entre lo actual y lo virtual. Lo que tiene una existencia virtual se actualiza, pero jamás se conectan ambas regiones. Este enfoque sirve para separar lo posible de lo virtual, y explicar bien el hecho de la proliferación. Pero a nosotros no nos interesa esta cuestión. Lo que tenemos que explicar es algo muy distinto: tenemos que dar cuenta de la extraña forma de individuación de la fuerza del anonimato, cuyo resultado son los espacios del anonimato. Decimos extraña porque ni es consecuencia de una negación ni de una afirmación. La individuación se produce como una determinación en relación a un fondo oscuro. Por esa razón, en los espacios del anonimato persiste la oscuridad de su fundamento. Eso sólo es posible si existe comunicación entre ambas instancias, entre la fuerza del anonimato y los espacios del anonimato. Que haya comunicación significa que en los espacios del anonimato, la ambivalencia liberada es dirigida desde dentro gracias a la unilateralización. Los espacios del anonimato siguen conectados *a la* ambivalencia y persisten *en la* ambivalencia, pero en ellos la ambivalencia puede actuar ya como potencia. La *potencia de la ambivalencia,* justamente porque está conectada con este fondo oscuro, no puede ser constitutiva. La potencia de los espacios del anonimato es más bien una potencia destituyente o de disolución.

El análisis de la estructura de la fuerza del anonimato nos muestra que dicha fuerza persiste en los espacios del anonimato, como la causa en sus efectos. Falta, con todo, una precisión que complica un poco nuestro desarrollo, aunque abre nueva vías para la reflexión. Hemos visto que la fuerza del anonimato se recoge –y en su recogerse– se abre en los espacios del anonimato. Hemos estudiado la relación que entonces surge. Pero este retorno a sí, este recogerse: ¿a qué retorna la fuerza del anonimato? ¿en qué se recoge la fuerza del anonimato? Pensamos que aquí se hace necesario introducir el concepto de *interioridad común*. La interioridad común es la fuerza del anonimato dirigida hacia sí misma. Aunque no profundizaremos en ella, vale la pena precisar dos cuestiones. Si la marca (comercial) que somos en la movilización global implica pura exterioridad y exposición total, la interioridad común es, por el contrario, la opacidad de lo que se esconde, el silencio que interrumpe. Y, desde otra perspectiva aunque totalmente complementaria, la interioridad común es la instancia que puede permitir que los espacios del anonimato se vinculen entre ellos. Tenemos, pues, la tríada *fuerza del anonimato-interioridad común-espacios del anonimato*. Pensarla es empezar a sentar las bases de una política que, aunque no posee horizonte, es capaz de disolver la realidad. La política nocturna que defendemos se pone como objetivo fundamental la politización del malestar social causado por la movilización global. Pensamos que esta politización para ser efectiva requiere la tríada que hemos presentado, y que dicha tríada puede ser útil para liberarnos de la impotencia que hoy nos envuelve.